
ANGELO CRESCINI

L' OGGETTO DELLA METAFISICA
TOMISTA

Estratto dalla Rivista « SAPIENZA » nn. 1-2 - Gennaio-Aprile 1963

STAB. TIP. AGNESOTTI - VITERBO

L'OGGETTO DELLA METAFISICA TOMISTA

L'aver posto in giusta luce il ruolo fondamentale che la concezione dell'essere sostiene nell'imponente costruzione filosofica di S. Tommaso è indubbiamente la conquista più importante che gli studi tomistici hanno raggiunto in quest'ultimo periodo di ricerche. La tesi che l'essere per sé sussistente è il costitutivo della natura divina è sempre stata una tesi centrale della filosofia tomista, per comune ammissione. Che l'atto di essere partecipato in un'essenza sia un principio intrinseco costitutivo, e non soltanto accidentale, e che anzi questo principio vanti una preminenza sull'altro costituito dall'essenza, è invece una tesi che si è fatta strada soprattutto in questi ultimi tempi, e che, a nostro parere, si è imposta a buon diritto. Se solo in questo senso si volesse asserire che una concezione esistenzialistica si è imposta all'altra essenzialistica, e l'ha a mano a mano sostituita in importanza e consistenza, e ciò, senza parlare di quanto avvenne nell'ambito della filosofia in generale, proprio nel campo delle indagini intese a interpretare il genuino pensiero di S. Tommaso, non vi sarebbe nulla da ridire. Ma, come spesso avviene, ci sembra che anche questa volta la scoperta o la riscoperta di una verità di importanza fondamentale, abbia spinto l'interesse e l'entusiasmo da essa suscitato, a esagerarla fino a farla uscire dai confini entro i quali soltanto rimane tale, ossia appunto una verità fondamentale. Nell'ente in quanto tale si è creduto di ravvisare tale una preminenza dell'atto di essere rispetto all'essenza che quest'ultima è stata addirittura da quell'ente estromessa. Secondo il genuino pensiero di S. Tommaso, non già « come sinolo di essenza e essere va concepito l'ente in quanto tale, ma semplicemente come essere » (1).

A nostro avviso tale tesi non regge, e cercheremo di dimostrarlo con un triplice ordine di considerazioni.

(1) I. Bonetti, *Il problema di fondo della metafisica tomista*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1961, fasc. V, p. 337.

La conoscenza intellettuale diretta incomincia per S. Tommaso con la nozione di « ente »: « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum... est ens » (2). « Ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile » (3). « Cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, quae componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens » (4). E' questa una nozione diretta che si realizza soltanto a contatto dell'esperienza vissuta, in questa esperienza stessa. E' una nozione che ci permette di chiederci, in presenza di un ente incontrato nell'esperienza, o di cui si parla, o la cui immagine viene in qualche modo suscitata nell'immaginazione, « che cosa esso è ». Il riferimento diretto al campo degli individui esistenti è, in questo stadio, essenziale. Si tratta dell'« ens quidditati sensibili concretum » che ricalca il *τόδε τι*, in cui Aristotele riconosce l'autentico reale, oggetto del nostro intelletto, in antitesi al mondo delle sostanze separate di Platone.

Per ciò stesso che si tratta di *un ente dell'esperienza*, non lo si può cogliere senza la sua determinazione, per cui è questo tipo di ente e non altri, per cui cioè si realizza in un'essenza: « Obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis quam a phantasmatis abstrahit » (5). « Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quae est ratiocinari » (6).

Sul piano riflesso, che è il piano delle astrazioni, si può appunto astrarre da uno o più aspetti secondo i quali l'ente dell'e-

(2) *De Veritate*, q. 1, a. 1.

(3) *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 2.

(4) *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 5.

(5) *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 8.

(6) *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 5.

sperienza può essere considerato. Si può anzi addirittura astrarre da tutti gli aspetti considerati dalle varie scienze particolari (7), per considerare soltanto ciò che ogni ente dell'esperienza ha in comune. Si arriva allora a una nuova scienza, dotata di particolari caratteristiche, la metafisica. Anche in questo caso estremo, rimane sempre essenziale *il riferimento* al campo reale degli esistenti concreti. Sono proprio essi, nella loro esistenza effettiva, che sono considerati sia da Aristotele che da S. Tommaso. E' per questo che la metafisica è una scienza del reale. Per questo motivo Aristotele asserisce che l'oggetto di questa scienza è τὸ οὐ ἦ ὄν (8), e S. Tommaso l'« ens secundum quod est ens » (9).

Per quanto cerchi, non trovo nessun passo in cui S. Tommaso dica che la metafisica è la scienza che tratta dell'« esse ut esse », e non riesco quindi a capire come si dica da molti autori che la metafisica, per lui, è la scienza dell'« essere in quanto essere »; né riesco a capire perché, quando S. Tommaso scrive « ens », « entis », « entium », essi traducono sempre « essere », « dell'essere ». Già qui s'insinua una stortura di interpretazione che considereremo più attentamente in seguito.

Tutti questi enti dell'esperienza, qualunque essi siano, hanno questo, tra l'altro e prima di tutto, in comune: che esistono o possono esistere; e inoltre che sono, in quest'esistenza, determinati, ossia possiedono un'essenza che li distingue dagli altri tipi di enti.

Naturalmente le esistenze che competono alle varie essenze, non sono senza rapporto a queste essenze stesse. « Esse rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen « ens » quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia » (10). « Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse » (11). Aristotele stesso nell'analisi che istituisce nel capitolo II del IV libro della sua Metafisica, afferma che l'ente si dice in molti modi, λέγεται πολλαχῶς, per arrivare alla conclusione che tutti gli enti hanno però un riferimento a un primo ente, tale perché ha in se stesso l'esistenza;

(7) *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 530 (ed. Cathala).

(8) *Metaph.*, 1003 a 21. Cfr. anche 1004 b 17; 1005 a 31.

(9) *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 530.

(10) *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 558.

(11) *De ente et essentia*, c. 1.

il quale pertanto è ente in modo principale. Tale ente è la sostanza, la quale costituirà pertanto l'oggetto principale della metafisica. Ascoltiamo la chiara esposizione di S. Tommaso: « Ens multipliciter dicitur, sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens.... sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passionis sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusquae substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem dicuntur entia, quia sunt corruptiones substantiae... Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret » (12).

La sostanza per Aristotele e per S. Tommaso è dunque l'ente in se stesso consistente. La sua esistenza infatti l'ha in sé e non in un altro, come avviene per gli accidenti. Per questa ragione è sostanza. Per questa ragione è anche l'autentico ente e quindi l'autentico oggetto, il principale oggetto della metafisica.

E' noto come questa esistenza che la sostanza ha in sé non sia stata ulteriormente indagata da Aristotele. Per Aristotele infatti, come in genere per il pensiero classico antico, il mondo degli esistenti è sempre stato, anche se in esso singole sostanze possono generarsi e poi corrompersi per lasciare il posto ad altre sostanze, appena che la materia, anch'essa considerata eterna, si sia rivestita di una nuova forma.

Le cose stavano diversamente per S. Tommaso. Egli sapeva ormai per altra via che tutti gli enti dell'esperienza sono stati creati da Dio. Sapeva anche dalla sacra Scrittura, che Dio si era dichiarato « Colui che è », ossia l'Essere sussistente. Sotto lo impulso di queste certezze, che gli derivavano dalla Rivelazione, egli indagò più a fondo l'ente dell'esperienza per arrivare, anche per forza di ragione, alla dimostrazione dell'esistenza di quell'essere che fosse tale per essenza. Ovviamente questi suggerimenti non entrano come tappe nel percorso metafisico compiuto dalla mente dell'Aquinate. Ma la quarta via, che di quell'intento rappresenta la realizzazione, si inserisce invece, senza discontinuità,

(12) *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 539.

nelle sue argomentazioni metafisiche. Un'analisi più approfondita dell'ente dell'esperienza gli rivelò infatti che dei due elementi che lo costituiscono, l'uno, l'essenza, che a una prima analisi, in quanto includeva sempre necessariamente una forma (13), valeva come atto, ossia come perfezione, era a sua volta potenza rispetto all'atto di essere, il quale è in se stesso atto e nient'altro che atto. Queste tappe ideali sono segnate da passi celebri. Da asserzioni come: « Forma autem substantialis dat esse simpliciter (14); « Esse per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam » (15), si passa ad altri più significativi e profonde, in cui S. Tommaso oltrepassa i confini toccati dal pensiero di Aristotele: « Materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius » (16). E finalmente si arriva a quei passi in cui l'« esse », che viene ad assumere ormai quasi esclusivamente il significato di « actus essendi » (17), è indicato come « actualitas omnis formae vel naturae » (18), « perfectissimum omnium actualitas omnium » (19).

In questo itinerario l'« actus essendi » emerge sempre più nel suo significato e valore, *dal confronto fra gli enti*; solo dalla considerazione della loro gerarchia, della graduazione delle loro perfezioni, esso si puntualizza, s'impone, diventa elemento attivo del ragionamento che porta alla dimostrazione (mai alla comprensione, all'intuizione) dell'atto di essere sussistente. Si riconsideri attentamente la quarta via, e poi si consideri il seguente passo: « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio . . . Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (20). Prima dunque l'analisi dell'ente dell'espe-

(13) Com'è noto, vi sono diversi passi in *Aristotele* in cui l'essenza viene identificata colla forma senz'altro. Cfr. *Metaph.*, libro VII, 1032 b 1-2; 1037 a 29-30.

(14) *Sum. theol.*, I, q. 76, a. 6.

(15) *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 6.

(16) *De spirit. creat.*, a. I, ad resp.

(17) Cfr., per es., *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

(18) *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 2.

(19) *Sum. theol.*, I, q. 4, a. I, ad 3.

(20) *Sum. theol.*, I, q. 44, a. I, ad I.

rienza, la sua gerarchia, la sua partecipazione a qualcosa che va sempre più determinandosi nella sua purezza fino a rivelarsi come sussistente senza tuttavia poter essere in questa sua qualifica comprensibile: « Intellectus noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quo scientiam accipit; in quibus esse non est subsistens sed inhaerens » (21). Poi raggiunta la vetta della dimostrazione dell'esistenza dell'atto di essere sussistente, le esistenze degli enti dell'esperienza da cui si era partiti si rivelano non più come semplici accidenti estrinseci, come poteva sembrare all'inizio dell'itinerario metafisico, ma come partecipazioni dell'autentico Esistente, dotate quindi di una consistenza più che accidentale. Si consideri attentamente il seguente passo: « Quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse, nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia » (22). E ancora: « Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis » (23).

In base a tali considerazioni, è facile persuadersi che l'esclusione dal campo della metafisica dell'analisi degli enti dell'esperienza in quanto tali, per includervi solo lo studio dell'atto di essere nella sua purezza, significa sganciarsi dalla realtà per trastullarsi con astrazioni.

Senonché, alla fine dell'itinerario metafisico rapidamente delineato, i fautori di un tomismo esistenzialistico possono avanzare un'obiezione che potrà sembrare a prima vista molto grave. Poiché Dio viene dimostrato dalla filosofia di S. Tommaso come l'ente la cui essenza si identifica coll'esistenza, e poiché l'ente in quanto tale, ossia, come spesso lo chiama S. Tommaso, l'ente comune, deve appunto esprimere ciò che vi è di comune a tutti gli enti, pare che debba logicamente seguire che questo ente in quanto tale debba ridursi all'atto di essere, mentre la composizione di essenza ed essere dovrebbe venire attribuita solo a quel

(21) *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7.

(22) *Quodl.* XII, q. 5, a. 5.

(23) *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 1.

particolare ente che è l'ente finito. Ma questa obiezione, anziché appoggiare la tesi di tali fautori, si rivolge in definitiva proprio contro di loro, secondo un ordine di considerazioni che cercheremo di sviluppare nel numero seguente.

II - L'ESSENZA METAFISICA DI DIO.

Il concetto di ente in quanto ente sorge in noi da una riflessione sull'esperienza, nella quale, come abbiamo sottolineato, troviamo solo esistenti determinati in un'essenza, senza la quale non li potremmo capire. Quello che di essi noi comprendiamo è indubbiamente, oltre all'essenza, anche il loro necessario riferimento all'esistenza. Noi infatti li abbiamo desunti, in modo diretto o indiretto, dall'esperienza, che è appunto il campo degli esistenti. Ma ridurre il concetto di ente in quanto ente a questo atto puro di esistere, senza poterci concedere di pensare, sia pure in forma indeterminata, ad alcunché di determinato che esista, significa giocare con astrazioni vuote, oltreché inconcepibili, anziché fare della metafisica. Che si deve dire allora di quell'esistenza che si realizza in un'essenza da essa non distinta? La risposta non può essere dubbia: si deve dire semplicemente che essa è per noi *inconcepibile*, sebbene sia *pensabile* come ciò che rende razionale, ossia fondato, quell'ente dell'esperienza dal quale si è partiti nell'itinerario metafisico. E' questo un punto fondamentale della filosofia tomista. « Infinitum formale, quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscendo. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione » (24). « Divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem eius habemus notitiam, cognoscendo quid non est. Tanto enim eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove: tantum enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad

(24) *Sum. theol.*, I, q. 86, a. 2, ad 1.

alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum definitionem cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus; oportet eam accipere per differentias negativas » (25). La citazione è lunga, ma ci sembra molto istruttiva, perchè ci dice prima di tutto che per conoscere, per avere il concetto di qualche cosa, occorre conoscere l'essenza; secondariamente ci indica come questa conoscenza effettivamente si realizza; terzo che questo modo di imparare a conoscere non possiamo non applicarlo anche nel tentativo di conoscere Dio; quarto che, poiché ad esso non possiamo applicarlo nel modo a noi connaturale, ma in certo qual modo, ne risulta solo una « aliqualem notitiam » e così in definitiva, come si afferma alla fine del capitolo, di Dio « non cognoscitur quid in se sit ».

La radice dell'impossibilità di conoscere Dio con una propria conoscenza è contenuto nell'impostazione fondamentale della conoscenza metafisica, quale è stata delineata brevemente nel numero precedente. Ma San Tommaso la espone anche direttamente con molta chiarezza: « Anima nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre » (26). In generale dunque noi non possiamo non inserire in qualche categoria, per determinarne l'essenza e renderlo quindi intelligibile, anche ciò che è in se stesso incircoscrittibile: « De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius substantiam; quia apud nos non

(25) *Contra Gent.*, I, c. 14.

(26) *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 11.

subsistunt nisi composita » (27). Ci è necessario dunque ridurre Dio, come altrove asserisce San Tommaso, al genere della sostanza per renderlo in qualche modo intelligibile, anche se *col ragionamento* ci possiamo persuadere che tale procedimento non è corretto (28).

Indubbiamente la metafisica è considerata da Aristotele, oltre che come scienza dell'ente in quanto tale, anche come dottrina del soprasensibile. E' noto quante ricerche si siano svolte e quanti dibattiti si siano accesi nel tentativo di conciliare i due punti di vista, così diversi tra loro, sul piano teoretico, o per spiegarli almeno attraverso un'evoluzione di pensiero che si sarebbe compiuta in Aristotele stesso, il quale, partito come discepolo di Platone, si sarebbe poi affrancato dalla concezione del maestro per elaborarne una personale.

Non è di questo che ci dobbiamo occupare nel presente studio (29). Importante è invece per noi notare l'ordine che questi due punti di vista assumono in san Tommaso, nel quale pure rimangono presenti: « *Ordinantur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus sicut ad finem. In omnibus autem scientiis, et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva, et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica, et praeceptiva respectu navis factivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia; ipsaque prima Philosophia ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus humanae cognitionis et operationis* » (30).

In conclusione dunque Dio non rientra in alcun modo tra gli enti dai quali, all'inizio del nostro percorso metafisico, ricaviamo la nozione di ente in quanto tale, ma da questa nozione, analizzata nei suoi costituenti, desumiamo l'intrinseca imperfezione di ogni essere sperimentato o sperimentabile, colla conseguente loro mancanza di autofondazione; e quindi arriviamo alla fine all'esi-

(27) *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 3.

(28) Cfr. i tre ragionamenti coi quali s. Tommaso dimostra tale tesi: *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5.

(29) Per averne un'informazione si leggano i due articoli di G. Soleri, *Orizzonte della metafisica aristotelica*, in « *Sapienza* », 1958, nn. 1-2, e relativa bibliografia.

(30) *Contra Gent.*, III, c. 25. Si veda a questo proposito E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, pp. 79 s.

genza di un Essere, principio della loro fondazione, la cui comprensione tuttavia ci sfugge fatalmente, perchè esso trascende l'ambito degli enti dai quali abbiamo desunto la *nostra* nozione di ente.

III - GLI INCONVENIENTI CHE NE DERIVEREBBERO.

Nelle ultime righe abbiamo toccato un punto di estrema importanza nell'insieme della speculazione tomista: la trascendenza di Dio. Di Dio noi possiamo solo *dimostrare* l'esistenza, ma questa esistenza noi non la potremo mai *comprendere*: « Nos non scimus de Deo quid est » (31). « Intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuae ad solem » (32).

Ora, questa trascendenza di Dio rimarrebbe salvata in modo veramente valido nell'interpretazione esistenzialistica del pensiero di san Tommaso? Se l'oggetto *proprio* della nostra *speculazione* metafisica fosse direttamente l'atto di essere e non lo fosse solo indirettamente attraverso le essenze degli enti finiti, sembra che il nostro occhio, in contrapposizione netta con quello del pippistrello, debba venirsi a trovare a suo migliore agio nella contemplazione del sole che nella considerazione ombratile della spelonca.

Indubbiamente si dirà che pur essendo l'essere l'oggetto proprio della speculazione metafisica, altro è questo essere indeterminato e altro è l'Essere che ha la determinazione di essere sussistente. E con ciò si crederà di seguire l'insegnamento di san Tommaso, il quale afferma: « Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse... Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur » (33). Per san Tommaso tuttavia l'aggiunta di determinazioni che portano al-

(31) *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 1.

(32) *Contra Gent.*, III, c. 25.

(33) *De ente et essentia*, c. 6; cfr. anche *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad I.

l'essere sussistente avviene in tutt'altro modo da come avviene per ogni altro ente. L'abbiamo già considerato. Per gli enti finiti avviene « per differentias positivas », per Dio invece « per differentias negativas ». Il che vuol dire che per i primi si aggiunge via via ciò da cui si era in un primo tempo astratto e da cui era derivato il concetto di ente in quanto ente; per Dio invece, in base e in seguito al processo di fondazione dei primi, per una rimozione del negativo che in essi si era riscontrato e che pure era in essi intrinseco.

Se si considerassero le cose invece come le considerano gli interpreti esistenzialisti, si avrebbe in definitiva una determinazione diretta e positiva in tutti e due i casi, con un processo sostanzialmente univoco che non basta, a nostro parere, a salvare la trascendenza di Dio, ed è comunque lontana dalla lettera, oltre che dallo spirito, della filosofia di san Tommaso.

Strettamente legato a questo primo inconveniente, ve n'è pure un altro. Se la nozione di ente in quanto tale si identificasse colla nozione di atto di essere, poichè d'altra parte ogni ente sperimentato o anche soltanto sperimentabile è sempre un'essenza, sia pure con un riferimento necessario a una *sua* esistenza attuale o possibile, da dove avremmo noi attinto quella nozione stessa, nozione di un'esistenza pura, che non sia un'astrazione? L'avremmo dovuta apprendere in qualche iperuranio, o dovremmo sempre attualmente intuirlo con una priorità logico-ontologica su ogni conoscenza della realtà empirica, che solo per essa diverrebbe possibile. Simili sfumature platoniche od ontologistiche sono del tutto aliene dal pensiero realistico di san Tommaso, per il quale il nostro intelletto è naturalmente impegnato direttamente e immediatamente con *l'ente concreto*, al quale soltanto è perfettamente adeguato. Ogni evasione da esso, o è pura astrazione, o movimento logico-discorsivo che porta all'*esigenza* di un'esistenza superiore, sussistente, ma in nessun modo alla comprensione concettuale di un oggetto trascendente l'orizzonte dell'esperienza. In realtà noi *constatiamo* l'esistenza attraverso le essenze, oppure pensiamo alla sua possibilità, sempre attraverso le essenze, ma non la possiamo affermare con l'intelletto. Gli esistenzialisti stessi che hanno tentato di formarne l'oggetto della loro speculazione, in realtà non fanno che descrivere le circostanze che l'accompagnano e i rapporti costanti che la seguono, ma essa in quanto è in atto, sfugge inesorabilmente alla loro presa concettuale. Vi sa-

rebbe un unico modo per afferrarla, e cessare così di esserne afferrati in un modo così ineffabile: è quello di *essere l'esistenza*. Ma questa felice situazione si verifica solo in Dio, come *dimostra il ragionamento*, e come non possiamo *vedere col nostro intelletto* (34).

Alla radice di simili inconvenienti e fraintendimenti vi è, crediamo, un fraintendimento più radicale. Esso consiste nel tener distinti, come fossero *cose* diverse, l'essenza e l'essere di una stessa cosa. Anche noi siamo persuasi che tra essenza ed essere intercorra una distinzione reale, ma ciò non ci autorizza a pensare ad esse, sia pure inconsciamente e solo nella pratica del discorso, come a due *cose* diverse. Abbiamo già considerato precedentemente (35), che l'essere di una cosa non è alcunchè di sopraggiunto all'essenza come qualcosa ad essa accidentale, « sed quasi constituitur per principia essentiae ». Abbiamo anche visto che, sia per Aristotele che per san Tommaso, la metafisica deve considerare soprattutto, come primo ente e come termine di riferimento di tutti gli altri, la sostanza, proprio perchè, a differenza degli accidenti, ha in se stessa l'esistenza. E' all'essenza, insiste san Tommaso, che appartiene l'essere quando essa è in atto, ed è sempre in ogni caso in se stessa possibilità di essere, e quindi, in certo qual modo, essere. Questi due ultimi punti ci sembrano importanti. Ascoltiamo le stesse parole del grande dottore: « Secundum Philosophum, V. *Metaph.*, esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedi-

(34) Confronta le chiare ed esplicite parole di san Tommaso: « Esse dupliciter dicitur: Un modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima advenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex eius effectibus » (*Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.). Dopo una dichiarazione così esplicita, ci riesce difficile capire come si possa parlare di concepiibilità dell'essere in san Tommaso. Quando il santo dottore scrive asserzioni come « Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi » (*Sum. theol.*, I, q. 4, a. 2), oppure « Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse... Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate » (*Contra Gent.*, I, c. 28), « Hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum » (*De Potentia*, VII, 2, ad 9.) non contraddice per nulla al primo passo citato. Altro infatti è la perfezione e l'intelligibilità in sé dell'essere, altro è la sua concepiibilità da parte del nostro intelletto. Noi possiamo sapere che qualche cosa è più perfetta e nobile di un'altra, senza poterla concettualmente affermare. Così è di Dio e dell'essere. All'essere noi possiamo arrivare, ma solo attraverso l'essenza. Di questa san Tommaso dice che « per eam et in ea res habet esse » (*De ente et essentia*, c. 1), e ancora: « Non enim res intelligibilis est, nisi per suam definitionem et essentiam » (*Ibid.*). Non si deve del resto pensare l'essenza come qualcosa di estraneo all'esistenza, come apparirà da quanto segue.

(35) Pag. 4 e 5.

catum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum subiecto... Alio modo dicitur esse, *quod pertinet ad naturam rei*, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, *et est actus entis resultans ex principiis rei*, sicut lucere est actus lucentis » (36). « Unumquodque quod est in potentia, et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se, unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse : unde est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse... esse est complementum omnium » (37). « Complementum » : questa mi pare la parola che spiega. Complemento di ciò che già l'essenza è in se stessa. *L'essenza è dunque già in se stessa essere, sia pure incompleto, dal momento che vi è un suo complemento, ossia il suo atto esistenziale*. Avevamo già considerato (38) che l'essenza è già in se stessa atto in quanto include una forma. Così il pensiero di san Tommaso continua, allargandolo, il pensiero di Aristotele, senza contrastarlo.

Per affermare l'autentico significato e l'autentico valore dell'essenza, dobbiamo paragonarla *non soltanto col semplice atto di esistere, ma anche col puro nulla, con l'autentico nulla*, ossia con ciò che non solo non esiste, ma non ha neppure la possibilità di esistere. *Allora l'essenza si manifesta per quello che veramente è : essere intermedio, che può pertanto avere un complemento per attuarsi ulteriormente*. Non si esprime diversamente l'Aquinate : « Nihil prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturae » (39). « Intellectus noster secundum illam operatio-

(36) *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2.

(37) *Ibidem*.

(38) Pag. 6.

(39) *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 9. Le parole che seguono a quelle da noi citate, ossia « Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipsa facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam » sono riportate dal Bonetti per dimostrare che « secondo san Tommaso il puro possibile è semplicemente non-ente » (art. cit., p. 351). Ma evidentemente s. Tommaso intendeva qui dire che i possibili non sono enti esistenti, enti in atto. E questo è verissimo, ma per il fatto che sono in potenza rispetto agli enti esistenziali, non si deve ritenere che essi non siano in certo qual modo in atto rispetto a ciò che neppure può essere, ossia rispetto all'autentico nulla. Nello stesso articolo, s. Tommaso, in risposta alla prima obiezione scrive: « Secundum quod sunt in potentia sic habent veritatem ea quae sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo ».

nem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu: potest enim equi, vel leonis essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis » (40).

Se ci si allontana da questo modo di concepire le cose, altre difficoltà che ci sembrano insormontabili fanno ressa e bloccano lo sviluppo della metafisica. Oltre dover discutere e ragionare unicamente su di un ente che riducendosi soltanto al suo atto di essere sfugge inesorabilmente ad ogni nostra presa intellettuale, si dovrebbe bandire dalla metafisica l'importante capitolo che riguarda il possibile. Insieme al van Steenberghen, il Bonetti opera volentieri questa eliminazione, per lasciare alla teologia naturale il compito di occuparsi del possibile, da lui ridotto a idea della Mente creatrice. Ma in che modo questa teologia naturale forma una scienza filosofica ben distinta dalla metafisica? E quand'anche lo si dovesse concedere, come potremmo noi, abbandonato definitivamente il *nostro* concetto di possibile, ragionare del possibile proprio della *Mente divina*, in cui soltanto esso ha dovuto rifugiarsi?

La conclusione paradossale in cui l'interpretazione esistenzialistica del pensiero tomista è costretta a sfociare, era *tutta contenuta nel punto di partenza, nel voler considerare cioè come oggetto della metafisica l'atto di essere dell'ente, anzichè l'ente stesso in quanto tale*. Indubbiamente, vi abbiamo già accennato all'inizio di queste nostre osservazioni critiche, ci sembra giunto il tempo (e le indagini dei tomisti contemporanei l'hanno maturato), di considerare l'essenza con il suo necessario, intrinseco riferimento all'esistenza, proprio *prima di tutto* in questo suo necessario, intrinseco riferimento all'esistenza. Ma voler abolire l'essenza dall'oggetto proprio della considerazione metafisica e pretendere di fissare direttamente ed esclusivamente l'atto di essere di quest'essenza, vuol dire rinunciare a fare una metafisica « naturali rationis lumine » per impostarne un'altra, a nostro avviso impossibile, da sviluppare « sub specie aeternitatis ». Noi crediamo che l'unico esito di questo temerario tentativo di abbandonare le ombre di questa nostra vita terrena per fissare direttamente il sole, non possa essere altro, come dice san Tommaso, che una specie di accecamento con, in pratica, nessun risultato valido e concreto.

Udine.

ANGELO CRESCINI

(40) *Ibidem*.